臺大文史哲學報　第七十三期
2010年11月　　頁 1～35
臺　灣　大　學　文　學　院

明儒之萬物一體論及其道德實践

——以羅近溪工夫論為核心*

黃　淑　齡**

摘　要

「萬物一體」是中國思想史中重要的議題之一，儒、釋、道三家均有討論。由於「萬物一體」並非一般感官經驗可及，近年來，學者多認為它與密契經驗有關。儒家向以理性與實用著稱，卻有「萬物一體」的論述傳承。尤其在明代，儒者根據「萬物一體」開展出異於傳統的工夫論，諸如：直觀、自信、日用與悅樂等等，與現代學者分析的密契特質十分吻合。過去，這些工夫常被視為佛老影響下的產物，本文希望藉著探索明儒「萬物一體」論的內涵與演變，重新定位這些道德實踐主張，並藉以開展儒家傳承中的非理性領域內涵，說明儒家思想中也蘊含有密契主義的成分。

關鍵字：明儒　萬物一體　道德實踐　密契經驗　羅近溪

99.07.11 收稿，99.10.12 通過刊登。
* 兩位匿名審稿者惠與多項寶貴意見，在此深致謝意。
** 國立新竹教育大學中國語文學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

「萬物一體」係基於「宇宙萬物的本源相通，人的存在與萬物息息相關」而展開的哲學課題，舉凡道家的「天地與我並生，而萬物與我爲一」、[1]佛家的「無緣大慈，同體大悲」、[2]儒家的「民吾同胞，物吾與也」[3]都在萬物一體的討論範疇內。其中，儒家對於「萬物一體」的討論最複雜，有從孔孟的惻隱之心、不忍之仁等感性經驗來闡述萬物一體的內涵；也有從「理一分殊」、「萬物皆備於我」等形上本體來探究一體的根源；還有從「人心靈明」與「感應之幾」等存有觀點來說明萬物一體的成因。[4]然而「萬物一體」實非針對一般經驗的描述語，在我們的知覺經驗中，人與萬物是有區隔的，故陳來說：

> 孟子說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」萬物究竟何以能皆備於我，不但在當代的學術界常常爭論不休，即在宋明時期也是如此，程朱所以要把「萬物」解為「萬物之理」正是表明孟子這一命題帶給理性主義哲學家的困惑。……從神秘經驗的角度，孟子的話不僅是完全可以理解的，而且它作為一種源頭，很大程度上規定了後來儒學體驗的內容和解釋。[5]

秦家懿也說：

> 儒家雖然不以它的密契主義而聞名，但類似《孟子》及其他的儒者著作，如果不從密契主義的角度來解讀，便無法被完整的理解。[6]

這裡所說的「神秘經驗」或「密契經驗」（Mystical Experience）有時又稱爲玄祕經驗或超覺體驗，都來自同一詞之異譯，在中國傳統術語中也稱爲「悟境」，

1 王叔岷，〈齊物論〉，《莊子校詮》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1994 年），頁 70。

2 唐・三藏般若譯，《大乘本生心地觀經》，《大正新脩大藏經》第 3 冊 No. 159（東京：大正一切經刊行會，1929-1934 年）。

3 宋・張載，《張載集》（台北：漢京文化，1983 年），頁 62。

4 不同的萬物一體內涵討論請見後文。

5 陳來，〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境》（北京：人民出版社，1991 年），頁 410。

6 原文為：“Confucianism is less known for its mysticism, although the Book of Mencius as well as other works cannot be fully understood except in the light of mysticism.”見 Steven T. Katz 編, *Mysticism and Religious Traditions*（New York：Oxford University Press，1983 年），頁 231。

臺灣大學學術期刊資料庫

[7]陳來對它的詮釋乃爲：「通過一定的修持所獲得的一種突發的、特別的心理感受。」[8]這種密契經驗近百年來受到西方學者的重視，國內近年也有許多翻譯著作及相關研究論文。[9]它的內涵總括而言乃是一種超越二元對立、物我之分，並能使人產生仁愛與悅樂的萬物一體感受。[10]基於此相似的體驗，儒釋道三家學者獨抒己見，在不同的面向作出發揮，因此使得「萬物一體」成爲既深奧又複雜的命題之一。

萬物一體雖與密契經驗有關，但重視實用的儒家卻將之發揮於道德實踐上，擺落神秘色彩而開展出具體的工夫步驟。如從「萬物一體之仁」擴展到「推己及人」和「民胞物與」，又如從「萬物皆備於我」推向「心即理」再推向「致良知」。在著眼於「用」上時，「萬物一體」究竟來自密契經驗，抑或僅是一形上預設，似乎對實踐工夫的推展影響不大。所以痛斥從密契經驗角度談論萬物一體的朱子（1130-1200），[11]也能從理性的推論入手，分解地談「理一分殊」

7 腦神經學家安格魯・紐柏格曾試圖為此詞正名，他說：「我們曾以『絕對和諧存在』統稱超覺狀態，但由於文化的不同，各地對玄祕的精神境界各有不同的命名。中國人稱之為『道』，佛教稱之為『涅槃』，印度教稱之為『梵』，不過其內含的意義都非常相似，所指的都是純然覺知的狀態，也是一種能清晰鮮活地意識到的空無境界。」《超覺玄祕體驗》（*Why God Won't Go Away*）（台北：時報文化出版社，2003 年），頁 182。

8 陳來，《有無之境》，頁 391。

9 翻譯著作如：William James，*Varieties of Religious Experience*，《宗教經驗之種種》，蔡怡佳、劉信宏譯，（台北：立緒文化，2001 年）。W.T.Stace，*Mysticism and Philosophy*，《冥契主義與哲學》，楊儒賓譯，（台北：正中書局，1998 年）。Ben-Ami Schafrfstein，*Mystical Experience*，《神秘經驗》，徐進夫譯，（台北：天華出版公司，1987 年）；相關論文如：陳來，〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境》（北京：人民出版社，1991 年），頁 390-415。楊儒賓，〈孟子與冥契主義〉，《紀念孔子誕辰 2545 周年國際儒學研討會論文》（北京：國際儒學會，1994 年）。楊儒賓，〈新儒家與冥契主義〉，《當代新儒學的關懷與超越》（台北：文津出版社，1997 年），頁 317-363。楊儒賓，〈理學家與悟〉，《中國思潮與外來文化》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年），頁 167-222。林久絡，《王門心學的密契主義向度──自我探索與道德實踐的二重奏》（台大哲學系博士論文，2006 年）。

10 所謂密契經驗（或稱神秘經驗，Mystical Experience），陳來整合西方學者之研究後說：「神秘體驗是指人通過一定的心理控制手段所達到的一種特殊的心靈感受狀態，在這種狀態中，外向體驗者感受到萬物渾然一體，內向體驗者則感受到主客界限和一切差別的消失，同時伴隨著巨大興奮、愉悅和崇高感。」《有無之境》，頁 392。

11 朱子曾闢「洞見全體」之說為釋氏語。其〈答廖子晦十八〉云：「詳來諭，正謂日

臺灣人學學術期刊資料庫

之意，他說：

> 物我自有一等差，只是仁者做得在這裏了，要得人也如此，便推去及人，所以「親親而仁民，仁民而愛物」。人我只是理一，分自不同。[12]

朱子認爲在實際經驗上，物我/人我是有差距的，但從超越的道德本體來論，人我是受同一天理的律導。程朱對「理一」概念的興趣，實乃落在分殊之工夫論上，強調要藉由在「分殊」的事理（如父子有親、君臣有義等等）上有具體的履踐，始能達到天理本體之洒然圓融。故牟宗三評論說：

> 朱子言理一分殊，常只落在博文窮理上說，此已喪失上所言之履踐過程上，由抽象之理一達具體之分殊之縱貫的終始條理義，又常只以空頭的博文窮理之分殊辨異端，凡不自博文窮理入者，如自逆覺以體證本心本體者，彼皆視為禪，此則成大滯礙。[13]

這是說朱子的「理一」概念在工夫論中並無「實意」，只是象徵性標示出聖人境界而已，真正的工夫只能從「分殊」著手，「分殊」才是討論「理一」的目的。由此可見，不具密契經驗的萬物一體觀固然可以作爲道德實踐「理論」上的依據，但是它必不是論說者重視的思想核心。不難想見，在儒家的各系中屬心學家最常談論「萬物一體」，[14]因爲他們重視「逆覺體證」，[15]認爲工夫和本

用之間別有一物，光輝閃爍、動蕩流轉，是即所謂『無極之真』、所謂『谷神不死』。二語皆來書所引。所謂『無位真人』，此釋氏語，正谷神之酋長也。學者合下便要識得此物，而後將心想像管照，要得常在目前，乃為根本工夫。至於學問履踐，零碎湊合，則自是下一截事。……然若果是如此，則聖人設教，首先便合痛下言語，直指此物，教人著緊體察，要令實見，著緊把捉，要常在目前，以為直截根源之計，而卻都無此說，但只教人格物致知、克己復禮，一向就枝葉上、零碎處做工夫，豈不誤人枉費日力耶？」《朱子文集》（台北：德富文教基金會，2000 年），卷 45，頁 2053-2054。

12 宋・朱熹，《朱子語類》（台北：大化書局，1988 年），卷 36，頁 611。

13 牟宗三，《心體與性體》第三冊（台北：正中書局，1995 年），頁 8。

14 陳來〈心學傳統中的神秘主義問題〉即備言此意。見氏著《有無之境》頁 390-415。彭國翔也指出：「在整個儒學傳統中，恰恰以中晚明陽明學中的神秘體驗現象最為豐富與突出。」〈王畿的良知信仰論與晚明陽明學的宗教化〉，《中國哲學史》第 3 期（2002 年 8 月），頁 54-62。

15 「逆覺體證」係牟宗三語，意指「良知明覺隨時呈露之震動，通過此震動而反照其自己，故此逆覺之覺就是那良知明覺之自照。」又云：「陽明從良知明覺之感應說萬物一體，與明道從仁心之感通說萬物一體完全相同……從明覺感應說萬物一體，

臺灣大學學術期刊資料庫

體不能拆解爲兩段，亦即對本體的肯認就是工夫的實踐，所以對萬物一體當有較深刻的體驗與抒發。[16]如北宋程顥（明道，1032-1085）〈識仁篇〉從「仁者渾然與物同體」說到「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。」[17]又如明儒王艮（心齋，1483-1584）「一夕夢天墜，萬人奔號，先生獨奮臂托天起，又見日月列宿失次，手自整布如故。萬人歡舞拜謝。醒則汗溢如雨，頓覺心體洞徹，而萬物一體，宇宙在我之念益切。」[18]從而提出「淮南格物」的工夫論。[19]在在顯示出心學家的修身哲學與萬物一體之密契經驗相關，雖然我們不能驟下結論說心學家的道德實踐類型僅止於「萬物一體」型態下的工夫論，但「萬物一體」觀對明儒工夫論的影響確是清晰可見的。

現代學者多認爲「萬物一體」是陽明學中最重要的命題之一，[20]根據《年譜》記載，陽明晚年在越「只發《大學》萬物同體之旨，使人各求本性。」[21]錢德洪（緒山，1496-1574）也說〈大學問〉是「師門教典也，學者初及門，必先

仁心無外，我們不能原則上說仁心之感通或明覺之感應到何處為止，我們不能從原則上給它畫一個界限，其極必是以天地萬物為一體。」《從陸象山到劉蕺山》（台北：學生書局，1993 年），頁 225-231。

16 林久絡說：「王陽明及其門人後學，向來以豐富精深的悟道經驗著稱，此種經驗於對其所立的教法，有著根本的重要性；而且，這種悟道經驗，無疑地就是一種密契經驗。因此，王門心學的核心正在於其密契主義向度。而密契經驗，一言以蔽之，即是發生於自我的『一體』經驗。」《王門心學的密契主義向度──自我探索與道德實踐的二重奏》（博士論文），台大哲學系，2006 年，中文摘要。

17 宋・程顥、程頤，《二程集》（北京：中華書局，2004 年），頁 16-17。

18 明・王艮，〈年譜〉，《王心齋全集》（據日本嘉永元年刻本影印，台北：廣文書局，1987 年），無編頁。

19 見黃淑齡，〈泰州學派的早期風貌──淮南三王研究〉，《文與哲》第 13 期（2008 年 12 月），頁 138-141。

20 陳立勝說：「『萬物一體』是王陽明思想的基本精神，此亦不僅是王陽明弟子、王陽明後學的看法，實際上也是王陽明本人的看法。」見《王陽明「萬物一體」論──從「身-體」的立場看》（台北：台大出版中心，2005 年），頁 2；秦家懿說：「陽明的『萬物一體』說，貫通他全部的思想。」《王陽明》（台北：東大圖書公司，1987 年），頁 130。陳來則說：「陽明有關以天地萬物為一體的幾個大段文字，不僅是一氣貫通，如大江之流一瀉千里，而且是陽明全部著作中最富感情色彩的文字，這說明以天地萬物為一體的思想是他全部學問與精神生活的一個重要部分。」《有無之境》，頁 259-260。

21 明・王守仁，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2006 年），卷 35，頁 1290。

臺灣大學學術期刊資料庫

以此意授之。」[22]泰州學派中王艮和羅汝芳（近溪，1515-1588）也都以萬物一體爲學說核心。[23]然而他們開展出的工夫論卻各各不同。本文擬以儒家傳承中最重視「萬物一體」論的明代心學家爲主，始於王陽明，止於羅近溪，[24]探討「萬物一體」之肯認對他們提出的工夫論有何影響？此外，將萬物一體視爲道德實踐的「體」，然後落在實用層面談論「用」，固然淡化了萬物一體源於密契經驗的事實，然而前文也曾提到，萬物一體的密契特質對道德實踐確有影響，然此影響究竟在何處呈現？也是本文想要探討的問題之一。

二、儒家「萬物一體」論的傳承及發展

「仁」、「誠」是孔孟哲學的核心，但明確以「萬物一體」觀念闡述仁、誠之內涵則始於宋明，[25]故現代學者大多認爲儒家的「萬物一體」論乃由宋明儒揭開序幕。[26]北宋張載（1020-1077）的〈西銘〉淋漓盡致的闡述個人於天地

22 明・王守仁，《王陽明全集》，卷26，頁973。

23 王艮：「……其鰥因鈇得以轉身通氣而有生意。是轉鰥之身，通鰥之氣，存鰥之生者，皆鈇之功也。雖然，亦鈇之樂也，非專為憫此鰥而然，亦非為望此鰥之報而然，自率其性而已耳。於是道人有感，喟然嘆曰：『吾與同類並育於天地之間，得非若鈇鰥之同育於此缸乎？吾聞大丈夫以天地萬物為一體，為天地立心，為生民立命，幾不在茲乎？』」《重刻心齋王先生語錄》（據明刻本影印，上海：上海古籍出版社，1997年），頁359-360。羅汝芳說：「……此身之中生生化化一段精神，必有倏然以自動、奮然以自興，而廓然渾然以與天地萬物為一體而莫知誰之所為者。是則神明之自來，天機之自應，若銃炮之藥，偶觸星火而轟然雷震乎乾坤矣。至此，則七尺之軀頃刻而同乎天地一息之氣，倏忽而塞乎古今。其餘形骸之念、物慾之私，不猶太陽一出而魍魎潛消也哉。」《羅汝芳集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁28。

24 本文對「萬物一體」之發展分析在思想史上的展示到羅近溪為止，因為他的「生機論」比其他學者更利於呈現「萬物一體」的主客融合特質。至於其他道德實踐類型，如羅念庵、高景逸等人的密契經驗何以發展出不同的工夫論，將待日後再另文分析。

25 如程顥發揮孔子「老者安之，朋友信之，少者懷之」為「天地萬物一體之仁」，陽明發揮孟子「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」為「心即理」、「致良知」之學。

26 岡田武彥說：「儒者開始提倡萬物一體的仁是宋代以後的事。」（日）岡田武彥著，〈儒教的萬物一體論〉，載於20世紀儒學研究大系《日本韓國的儒學研究》（北京：中華書局，2003年），頁102。又見陳立勝著，《王陽明「萬物一體」論——從「身-體」的立場看》，頁1-2。

臺灣人學學術期刊資料庫

之間的地位及責任，他說：

> 乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼……。[27]

由「我」爲出發點，張載體悟到天地萬物對個人的長養之功，並覺醒到自己與天地萬物的關係與責任。程顥見〈西銘〉後極爲稱許，說「西銘某得此意，只是須得他子厚有如此筆力，他人無緣做得。孟子以後，未有人及此。」[28]他並進一步將之發揮爲〈識仁篇〉，其云：

> 學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……孟子言「萬物皆備於我」，須「反身而誠」，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對；以己合彼，終未有之，又安得樂！《訂頑》意思，乃備言此體，以此意存之，更有何事。[29]

程顥此篇闡明張載所云「民胞物與」的根源就是「仁」，並以「仁」作爲萬物一體的內涵，他說此意無法推究得出，只能向內識察體認，而此工夫就是孟子所謂的「誠」。然而，此後程頤（伊川，1033-1107）、朱熹轉從「理一分殊」的角度來闡述〈西銘〉的內涵，朱熹說：

> 〈西銘〉要句句見理一而分殊。[30]

程朱認爲人我/人物「同體」的根源是因爲「天理遍在」的緣故，此一「同體」不礙「分殊」之存在，而由「分殊」才得盡此「同體」之理。[31]故人應以切實的修身實踐爲本，對同體之境的冀求爲末。

（一）、「萬物皆備於我」的一體論

27 同註3。

28 宋・程顥、程頤，《二程集》，頁39。

29 同註17。

30 宋・朱熹，《朱子語類》，卷98，頁458。

31 程頤：「西銘明理一而分殊，墨氏則二本而無分。老幼及人，理一也。愛無差等，本二也。分殊之蔽，私勝而失仁；無分之罪，兼愛而無義。分立而推理一，以止私勝之流，仁之方也。」《二程集》，頁609。朱熹：「祇是此一個理，萬物分之以為體，萬物之中又各具一理，所謂『乾道變化，各正性命』，然總又祇是一個理，此理處處皆渾淪。」《朱子語類》，卷94，頁366。

臺灣人學學術期刊資料庫

大體而言，不論有無密契經驗，先秦到宋代的「萬物一體」論著重於人我關係與社會責任的描述。他們站在以自我爲主體的立場，或以感性之「仁」，或以理性之「理」去含納作爲客體的天地萬物。此即朱熹註解孔子「己所不欲，勿施於人」時曰「推己及物」[32]所依循的內在脈絡。筆者稱此詮釋「萬物一體」的方式爲「萬物皆備於我」式的理解。其中，程顥似已體認到「同體」之說終必以「二物無對」爲目標，有超越主客對立的意思。

王守仁（陽明，1472-1528）的〈大學問〉也闡述「萬物皆備於我」的同體思想，可說集〈西銘〉及〈識仁篇〉之要旨於一篇，其云：

> 大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。是故見孺子之入井 ，而必有怵惕惻隱之心焉，是其仁之與孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴觳觫，而必有不忍之心，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也。是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也，是故謂之「明德」。
>
> 明明德者，立其天地萬物一體之體也，親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。是故親吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而後吾之仁實與吾之父、人之父與天下人之父而為一體矣。實與之為一體，而後孝之明德始明矣。親吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而後吾之仁實與吾之兄、人之兄與天下人之兄而為一體矣。實與之為一體，而後弟之明德始明矣。君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平，是之謂盡性。[33]

這段文字以《大學》的「明德」爲本，闡發人心中存在一顆不容自已的仁心，

32 宋・朱熹，《四書章句集注》（台北：長安出版社，1991年），頁166。
33 明・王守仁，《王陽明全集》，卷26，頁968-969。

臺灣大學學術期刊資料庫

其能自然地呈顯出人對於孺子、鳥獸，甚至是草木的不忍、顧惜之情。此仁心明德，就是萬物一體的根源。接著陽明由「體」及「用」，以此「一體之仁」講述孟子「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的道理，而「明明德」與「齊家治國平天下」之所以有關，就是奠基於「一體之仁」。在此，不難見出陽明是以「明德」來界定「仁心」，並以之作爲萬物一體論的源頭。是故，我之「靈明」在萬物一體論上扮演著極重的角色，所以陽明又說：

> 你只在感應之幾上看，豈但禽、獸、草、木，雖天、地也與我同體的，鬼、神也與我同體的。……充天塞地中間，只有這箇靈明。人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天、地、鬼、神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰地高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼、神沒有我的靈明，誰去辯他吉、凶、災、祥？天、地、鬼、神、萬物，離卻我的靈明，便沒有天、地、 鬼、神、萬物了；我的靈明，離卻天、地、鬼、神、萬物，亦沒有我的靈明。如此，便是一氣流通的，如何與他間隔得？[34]
>
> 又曰：目無體，以萬物之色為體；耳無體，以萬物之聲為體；鼻無體，以萬物之臭為體：口無體，以萬物之味為體；心無體，以天地萬物感應之是非為體。[35]

陽明於發揮程顥〈識仁篇〉宗旨之外，特別的是他提出了「明德」、「靈明」與「感應」等概念，將孔子的「仁心」與孟子不學不慮的「良知感應能力」巧妙地聯繫上。前面提到陽明是以「明德」、「靈明」釋「仁心」，此處他進一步以「感應」、「感通」來描述「仁心」的特質，他強調仁心並非出於刻意的經營，而是一種與萬物共存的自然感應能力。在此詮釋下，作爲客體的萬物固然依賴主體靈明而存在，但主體（靈明）的內涵也被客體（萬物）所規定，因此，陽明才說「心無體，以天地萬物感應之是非爲體。」牟宗三對「無體」二字做了解釋，他說：

> 本心具有種種實性，每一實性皆是其當體自己。但是你不要抽象地想那個心體自己，因此，陽明便說「心無體」。本心並沒有一個隔離的自體擺在那裡。此只是遮撥那抽象地懸空想一個心體自己，並不是真沒有本心自體也。[36]

34 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁124。
35 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁108。
36 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁222。

臺灣大學學術期刊資料庫

牟宗三認爲陽明講「心無體」並不是說本心無實性的意思。相反地，他認爲陽明之「仁心」乃爲一超越的道德本心，不僅是「吾實踐德行之根據」，也是「天地萬物之存有論的根據」。[37]雖未逕將主體消融於無形，然而陽明以「感應」闡述「仁心」，無疑有使主體逐漸削弱的傾向。

陽明之後，王門高第王艮與王畿（龍溪，1498-1583）繼續擴展「萬物一體」之要義，王艮說：

> 相勉於仁，惟恐其不能遷善改過者，一體相關故也。……於此觀之，人不愛我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不信我，非特人之不信，己之不信可知矣。君子為己之學，自修之不暇，奚暇責人哉？……夫仁者，以天地萬物為一體，一物不獲其所，即己之不獲其所也，務使獲所而後已。故人人君子，比屋可封，天地位而萬物育，此予之志也。[38]

王艮講「仁」與「一體」時著重在「正己物正」的道理上，他獨特的「淮南格物說」就是闡發這個義理。[39]因爲「一體相關」的緣故，所以「人之不仁」必與「己之不仁」有關，王艮遂以「天地位而萬物育」爲終身職志，並以「修身正己」作爲達到這個目標的方法，這和他早年「夢天墜」所得到的覺醒相同，也與〈西銘〉中闡述的「民胞物與」精神類似。王艮的「一體論」重回重視社會責任的原始儒家說法，實近於宋學而遠於明學，故其工夫也不排除「多識前言往行」等宋人矩矱，而與陽明有異。[40]

王畿也是心學重要成員之一，他的「萬物一體」論主要闡述陽明〈大學問〉的要旨，然後導往「致虛」的方向。他說：

> 夫一體之謂仁、萬物皆備於我，非意之也。吾之目遇色，自能辨青黃，是萬物之色備於目也；……萬物之變，不可勝窮，無不有以應之，是萬物之變備於吾之良知也。夫目之能備五色，耳之能備五聲，良知之能備萬物之變，以其虛也。致虛則自無物欲之間，吾之良知

37 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁241。

38 明・王艮，《重刻心齋王先生語錄》，頁334。

39 王艮「淮南格物說」乃為：「格物然後知反己，反己是格物的功夫。反之如何？正己而已矣。反其仁治敬，正己也。其身正而天下歸之，此正己而物正也，然後身安也。知明明德而不知親民，遺末也，非萬物一體之德也。」《重刻心齋王先生語錄》，頁338。

40 見黃淑齡，〈泰州學派的早期風貌——淮南三王研究〉《文與哲》，第13期（2008年），頁142-146。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 自與萬物相為流通，而無所凝滯。……後之儒者不明一體之義，不能自信其心，反疑良知涉虛，不足以備萬物，先取古人孝弟愛敬、五常百行之跡，指為典要，揣摩依仿，執之以為應物之則，而不復知有變動周流之義。[41]

王畿沒有追隨陽明闡發萬物一體的「仁心流通」意，轉而強調「致虛無滯」的意涵，蓋自陽明以「感應」作爲仁心特質，又揭出「無善無惡心之體」之意後，跨越到「致虛」僅剩一線之隔，故王畿爲之補足。然而，無論如何談虛論無，王畿對「靈明」本體的把握仍緊，靈明之中無「古人典要」，故虛；但靈明中自有「是是非非」與「天地萬物」，乃實。[42]所以他才說「吾之良知自與萬物相爲流通，而無所凝滯。」「靈明」在王畿「萬物一體」論中扮演的角色與幾與陽明所說無異。

（二）、「仁之生機為之體」的一體論

與王畿採不同詮釋方式的是泰州學派的羅汝芳，他開始將隱含於程明道、王陽明思想中的「主客合一」觀提出，[43]從生生之道體的高度來詮釋「萬物一體」，他說：

> 聖賢語仁多矣，最切要者，莫踰體之一言，蓋吾身軀殼原止血肉，能視聽而言動者，仁之生機為之體也。推之而天地萬物，極廣且繁，亦皆軀殼類也，潛通默運，安知我體之非物，而物體之非我耶？譬則巨釜盛水，眾泡競出，人見其泡之殊，而忘其水之同耳。孺子入井境界，卻是一泡方擊而眾泡咸動，非泡之動也，其釜水同是一機，固不能以自已也。[44]

41 明・王畿，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁44。

42 王畿說：「見臺問良知虛寂之義。予謂虛寂者，心之本體，良知知是知非，原只無是無非，無即虛寂之謂也。即明而虛存焉，虛而明也；即感而寂存焉，寂而感也，即知是知非而虛寂行乎其間，即體即用，無知而無不知，合內外之道也。」《王畿集》，頁464。

43 程顥〈定性書〉提到：「夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」《二程集》，頁460。這邊所說的「心普萬物而無心」和「物來順應」，頗有取消主體，融入客體之義。陽明〈大學問〉所說：「心無體，以天地萬物感應之是非為體。」似也有趨近於消融主體之義。

44 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁111。

臺灣大學學術期刊資料庫

羅汝芳談論一體也是從「仁」切入，但不同於以往諸賢強調的「惻隱之仁」，他側重於「生機之仁」。從惻隱之心詮釋萬物一體易以主體爲中心，若從萬物生機的角度來看，萬物一體自然以客體爲中心。所以羅汝芳將「吾身軀殼」與「萬物軀殼」等而視之，真正達成「二物無對」的理想。而「孺子入井」之境便被詮解爲「在生機牽引下，不能自已的行爲」。孟子詮釋「孺子入井」時所強調的「不忍人之心」被近溪按下，轉爲從「釜水同是一機」來闡述「惻隱本來自於生機」，或者說「仁心」其實就是萬物流行之「生機」，不是主體的創發。不僅「仁心」是一種生機展現，即便感官知覺之「視聽言動」也是一種生機流動，甚至「日月星辰」、「山川民物」的存有也都來自同一生機。[45]這種將道德本懷視同感官本能和萬物流行的想法，[46]對他的工夫主張影響甚大，詳見後論。

事實上，羅汝芳講述「萬物一體」時特別強調泯除主客差別並非出於偶然，他曾說：

> 不能以天理之自然者為復，而獨於心識之炯然處求之，則天以人勝，真以妄奪。[47]
>
> 天地生人原是一團靈物，萬感萬應而莫究根源，渾渾淪淪而初無名色，只一心字，亦是強立。後人不省，緣此起個念頭，就會生個識見，因識露個光景，便謂吾心實有如是本體，本體實有如是朗照，實有如是澄湛，實有如是自在寬舒。不知此段光景原從妄起，必隨妄滅，及來應事接物，還是用著天生靈妙渾淪的心，此儘在為他作主幹事，他卻嫌其不見光景形色，回頭只去想念前段心體，甚至欲把捉終身，以為純亦不已，望顯發靈通，以為宇太天光，用力愈勞，違心愈遠。」[48]

45 近溪說：「天地無心，以生物為心，今若獨言心字，則我有心而汝亦有心，人有心而物亦有心，何啻千殊萬異？善言心者，不如把個生字來替了它，則在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之視聽言動，渾然是此生生為機，則同然是此天心為復。故言下著一生字，便心與復即時混合，而天與地，我與物，亦即時貫通聯屬而更不容二也已。」《羅汝芳集》，頁221。

46 羅近溪曾說：「我起初做孩子時，已曾有一個至靜的天體，又已曾發露出許多愛親敬長、饑食渴飲，停當至妙的天則。」《羅汝芳集》，頁125。他常將人的道德感與感官本能同舉並視。

47 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁223。

48 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁270。

臺灣大學學術期刊資料庫

近溪與龍溪最大的不同處，是龍溪極力發揮的「良知靈明」意被近溪視爲一種「心識」，一種「光景」，從而有「破除光景」的主張。古清美將近溪由早年「體認心體」到晚年「破除心體」的轉折講得十分透徹，他說：

> 然而認取、顯發心體之工夫，也還有須辨明處。這心體當用何種方式呈現其超越而實存之樣態？在最初必須指認、覺知，所以必須有個可以與客感客形相對待的主體可以把握。……它一經分析並加以執取，必同時成了另一個相對和有限、會變動起滅之物，這正是個陷阱。近溪於此感受極深（故「破除光景」之說即從此出）。所以當這悟境顯現之時，必然用光明及虛空以狀之。套進儒家的文獻裡，就往往會用「萬物一體」來表示；既可援引孟子「萬物皆備」，又可契合程明道「仁者與萬物一體」之詮釋。然而，在「證悟心體」的工夫之中，有的儒者可以由此獲益，而在近溪，不僅不足，其後更因此落入陷阱之中。……不執其「體」，則「體」不會成障。反是，以證入了生脫死、妙覺圓通之境界為期者，有絲毫牽掛期待便將成真心之障，這可能是近溪異於以上諸位明儒（筆者按：指陳白沙、王陽明、羅念菴、高景逸等人）悟道之處。[49]

這裡說近溪對「執著」的「感受極深」，過去，陽明、龍溪體認到執取「古人典要」的問題，如今，近溪則感受到執取「良知靈明」的障礙。其實「執著」就意味著「主客對立」，近溪說「善言心者，不如以生字代之」[50]，目的就是以「消融主體於萬物之中」的方式來取消這種對立，這就是「以生代心」的意義。然佛家所說之「悟境」有深有淺，有些如古清美所述：

> 從這種經驗中，由於能以徹底擺脫雜念的牽纏，置心於寧靜狀態中維持一段時間，所開展的境界令他們證見了心體的無限開放與自由，個人身心相皆消融於廣大深遠之境，同時會產生明晰、悅樂、輕安之覺受，如此可以印證「我與天地萬物一體」，可以凝聚一股穩定堅強的力量。[51]

有些則連「我與天地萬物合爲一體」的覺知都要放下，不滯於「心體的無限開放與自由」之輕安覺受，回歸當下，才能真正達成個人身心的消融，不復執取

49 古清美，〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，《台大中文學報》第16期（2002年6月），頁153-156。

50 同註45。

51 古清美，〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，頁155。

臺灣大學學術期刊資料庫

任何境界。如釋聖嚴說：

> 當心停留在外在的現象和內在的妄念時，依然是散亂的，依然區分「你」、「我」、「他」，主體和環境。在這些紛紛擾擾的現象中，自我必然存在。但即使沒有一個對象讓心停留在上面，當沒有環境而且沒有什麼東西跟自我相關時（譬如在深定中時），自我感依然存在，這也不是開悟。[52]

我們無從得知每位心學家的密契經驗深度，但從其對萬物一體的詮釋，確可得知羅近溪明確意識到必須消融自我才有可能體悟到「萬物一體」，而形成其學說特色。然而，在以「道德實踐」爲前提的儒家「萬物一體」論發展中，並不存在「哪一種萬物一體詮釋才是正確的體認」的問題，每一種理解都發展出相應的工夫論，這才是本文關注的對象。

三、萬物一體、密契經驗與道德實踐

儒家探求「萬物一體」並非基於形上學的興趣，其「萬物一體」論的發展乃與實用層面的工夫履踐密切結合。如張載根據萬物一體提出人必須負起「民胞物與」的社會責任；程朱則依照「理一分殊」來強調對「個別事理」的認知與實行才是基本的修身步驟；程顥認爲需向內體察構成萬物一體的「仁心流動」，故工夫不在「防檢」與「窮索」上著力等等，前文已稍論及。明代心學興盛之後，根據萬物一體所衍生的工夫論更形複雜，而且許多心學家都受密契經驗的影響，[53]所提出之「自信己心」、「樂學」、「無工夫中真工夫」及「一切放下」之說均屬前所未見。當時學者忽見此類工夫論，最直接的反應是將它們歸之於佛老影響，然而儒家的「萬物一體」論既不從佛老衍生，而是由仁心推導所致，心學工夫的形成必有其內在脈絡可循。筆者認爲這與儒者的密契經驗及前文所述，心學家在萬物一體論中逐漸超越主客對立均有關係。

「密契經驗」曾被視爲一種用法模糊、濫情且缺乏事實或邏輯基礎的心理感受，直到美國心理學家威廉・詹姆士爲密契經驗提出四項界定，始受學者重

52 釋聖嚴，《禪無所求》（台北：法鼓文化，2004年），頁29。

53 見陳來，〈心學傳統中的神秘主義問題〉，《有無之境》，頁390-415；彭國翔，〈王畿的良知信仰論與晚明陽明學的宗教化〉，《中國哲學史》第3期（2002年8月），頁54-62；及林久絡，《王門心學的密契主義向度——自我探索與道德實踐的二重奏》（博士論文），台大哲學系，2006年。

臺灣大學學術期刊資料庫

視。[54]此四點特色爲：一、不可言說；二、知悟性；三、暫現性；及四、被動性。[55]鈴木大拙在《開悟第一》中，則提出禪悟的八種特性：一、無關理性；二、直覺性；三、權威性；四、肯定性；五、超然感；六、無我調；七、高舉感；及八、刹那性，[56]等，與威廉・詹姆士所說有許多重疊。陳來在研究心學的神秘主義傾向時，也歸納出密契經驗的六點特徵：一、自我與萬物爲一體；二、宇宙與心靈合一，或宇宙萬物都在心中；三、所謂「心體」（即純粹意識）的呈現；四、一切的差別消失，時間、空間的超越；五、突發的頓悟；六、高度的興奮、愉悅，以及強烈的心靈震撼與生理反應（通體汗流）等。筆者認爲這些分析具有高度相似性，[57]而它們在心學家的工夫論中也常出現。首先，心學家不同於程朱以「理性」推論萬物一體的模式，[58]提出一種「直觀」的工夫主張。這和威廉・詹姆士提出的「不可言說」及鈴木大拙所說的「非理性」及「直覺性」相契。其次，威廉・詹姆士在「知悟性」中指出：密契經驗「是洞見、啓示，雖無法言傳，但充滿意義與重要性，通常對未來帶著一種奇特的權

54 近年來科學家也提出「萬物一體」經驗與「自律神經狀態」有關。腦神經學家安德魯・紐柏格說：「冥想或深度祈禱時，進入深度沈靜後可能產生至高的喜悅，但當靜謐狀態達到最高峰時，興奮系統也可能同時迸發，並產生興高采烈的快活感。因為專注於某物體，譬如一根蠟燭或十字架而有這種體驗的人，可能會產生與該物體融合在一起的感覺。佛教徒稱這種融入狀態為『根本定』。」《超覺玄祕體驗》，頁58。

55 以上見《宗教經驗之種種》（台北：立緒文化，2001年），頁457-460。

56 鈴木大拙，《開悟第一》（台北：志文出版社，1993年），頁25-31。

57 除上述三位學者外，另有史泰司的分析：（一）一體之感；（二）無時間性，也無空間性；（三）客觀性或實在之感；（四）覺得愉悅、寧謐、幸福等；（五）覺得當時所見境界，極為神聖莊嚴；（六）冥契者宣稱不可言說。Mysticism and Philosophy，《冥契主義與哲學》，楊儒賓譯，（台北：正中書局，1998年）。另外，腦神經學家安德魯・紐柏格也指出：「處在神秘狀態時的最大特點，是常會有相互抵觸的強烈情緒，譬如在非常害怕時，也感到非常強烈的喜悅。此外，時間感和空間感完全不存在，正常的理性思維完全退出，由直覺力接管。而且當事人往往感受到神靈現身，並聲稱參透根本大義，心中充滿無限喜悅。」《超覺玄祕體驗》，頁129。

58 中國儒學在宋明之後一直以程朱學派為主流。陳來說：「在我看來，理性主義一直是儒學的主導傳統。」《有無之境》，頁393。又說：「宋明時代的朱學則一直從理性主義和嚴肅篤實的律己修養方面批評心學的神秘主義傾向。」同前，頁407。筆者認為程朱就是儒家理性主義的延續與發揚者，他們在萬物一體論上亦排除了密契經驗的成分。

臺灣大學學術期刊資料庫

威感。」鈴木大拙在「權威性」中也說：「不論你做多少的邏輯論證，都無法將它駁倒。它是直接親證的經驗，單憑這一點，就足以成立了。」[59]這種予人絕對信心的經驗，表現在心學中強調「自信良知」的部分。其三、鈴木大拙提出所謂「無我調」，意指：「禪悟多在日常生活中的任何平常情況之中得到體驗……這裡面沒有任何高調的色彩，一切悉皆平淡無奇，沒有任何逼人的威勢，沒有引人入勝的景象。」[60]這和心學中講求「日用」的工夫相當。此外，威廉・詹姆士與陳來提出的「高度的興奮、愉悅」也表現在心學以「樂」檢視學習成效的特殊論調中，值得注意。

明儒工夫論與密契經驗的類比不僅具有比較研究的意義，透過對密契經驗的理解，更能使我們對心學工夫擁有進一步的認識，例如擺脫佛老影響論，而能正視「萬物一體之仁」在儒家傳承中發展演變的事實，進而瞭解儒家萬物一體論對道德實踐的深層影響。以下便依明儒重要的工夫特質申論之。

（一）、放下思維、取消對立

明代心學家以提倡「心」的自覺、自律立說，照理本應以「心體」爲論述核心。然而，由於「萬物一體」論隱含著「主客合一」主張，引導他們由「萬物皆備於我」往「仁之生機爲之體」的方向發展。事實上，前者已隱含後者，「打破光景」、超越主客對立遂成爲必然之歸宿。[61]最終，主體所擁有的理性思維能力逐漸被虛化，終使「萬物生機」取代「理性思維」，成爲指引我們從事道德實踐的根源。威廉・詹姆士提到「密契經驗」具有「超言說性」的特徵，即是一種相對於「理性思維」的特質，他指出：「密契經驗無法以語言或概念傳遞，它是對於推論的理智所無法探測之深刻真理的洞悟。」[62]與鈴木大拙在《開悟第一》中提到的悟境特質：「無關理性」與「直覺性」相當。[63]陽明的工夫論充分呈現了這個特質，見於他的「知行合一」論，陽明說：

> 大學指個真知行與人看，說「如好好色」,「如惡惡臭」。見好色屬知，好好色屬行。只見那好色時，已自好了。不是見了後，又立個心去

59 鈴木大拙，《開悟第一》，頁27。

60 鈴木大拙，《開悟第一》，頁30。

61 牟宗三說：「順王學下來者，問題只剩一光景之問題：如何破除光景而使知體天明，亦即天常能具體而真實地流行於日用之間耶？此蓋是歷史發展之必然，而近溪即承當了此必然，故其學問之風格即專以此為勝場。」《從陸象山到劉蕺山》，頁290-291。

62 《宗教經驗之種種》引述瑪碧達・莫森布語，頁456。

63 鈴木大拙，《開悟第一》，頁25-26。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時，已自惡了。不是聞了後，別立個心去惡。如鼻塞人雖惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡。亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝，某人知弟。必是其人已曾行孝行弟，方可稱他知孝知弟。不成只是曉得說些孝弟的話，便可稱為知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知飢，必已自飢了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人，必要是如此，方可謂之知。[64]

由上述引文可見，陽明工夫論不是建構在「理性之思維」上，而是以「當下直心」論之，故又有「心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱，此便是良知，不假外求」[65]之說。在「知行合一」論中，陽明取消理性的方式是以感官知覺（知寒、知飢）來類比道德實踐（知孝、知悌）。因爲「知覺」不含理性成分的特質，同理可證道德實踐亦不須透過理性要求，而是一種本心自然的呈現。

陽明與前期儒者最大的不同，就是認爲「好念頭」在工夫上也是一種障礙。[66]他認爲「私意隔斷」、「將迎意必」之私，除了負面的貪欲外，還包含一般被視爲正面的理性思維產物，所以說：

> 沈空守寂與安排思索，正是自私用智。其為喪失良知，一也。[67]

由於許多學者認爲道德必須建立在「理性自律」之原則上，所以難以正視「知行合一」論中陽明說「不是見了後，又立個心去好」、「不是聞了後，別立個心去惡」即有「排除理性思維成分」之意。其實，從萬物一體論的角度來看，「理性思維」本是區隔物我的元素。根據康德的論述，理性促使人類意識到「自我主體」的存在，從而制訂道德法則來自我規範，使人鶴立於萬有之上。[68]這種「無上命令」式的道德觀在心學中並非主流，因爲心學家雖不認同道德出於他律，但也不以爲有一套自我制訂的道德規範存在。循心學的發展，道德乃被

64 明・王守仁，《王陽明全集》，卷1，頁4。

65 明・王守仁，《王陽明全集》，卷1，頁6。

66 陽明說：「心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些子塵沙。些子能得幾多？滿眼便昏天黑地了。」又曰：「這一念不但是私念，便好的念頭，亦著不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。」《王陽明全集》，卷3，頁124。

67 明・王守仁，《王陽明全集》，卷2，頁72。

68 李明輝闡述康德哲學時說：「康德透過哲學性反省分析我們的道德意識中所隱含的『理性底事實』，發現道德底最高原則為『自律』，即道德主體之自我立法。」《儒家與康德》（台北：聯經出版事業公司，1990年），頁5。

臺灣大學學術期刊資料庫

視爲「天理循環」的自然呈現，既無關造物主，也不是個人理性的創發。故陽明說：

> 心如明鏡，只是一個明，則隨感而應，無物不照；未有已往之形尚在，未照之形先具者。[69]

一顆鑒空衡平的本心，沒有前後之見（即「已往之形」和「未照之形」皆不存在），不假思維的當下傾現，這才符合良知自然的精神，也才足以作爲人與萬物共通的源頭。[70]

陽明雖有將「道德本懷」視同「感官本能」之意，但要到羅汝芳出現，在本體上明確以「生機」立說，破除思維的工夫論才更上一層，導引他走上「一切放下」的實踐方法。近溪《語錄》載：

> 懷智問：「本體如何透徹？」曰：「難矣哉！蓋聰明穎悟、聞見測識皆本體之障，世儒以障為悟者多矣，若欲到透徹景界，必須一切剝落淨盡，不掛絲毫始得。」[71]
>
> 從思索以探道理，泥景象以成操執，彼方自謂用力於學，而不知物焉而不神，跡焉而弗化，於天然自有之知能，日遠日背。反不若常人，雖云不識向學，而其赤子之體固渾淪於日用之間，若泉源雖不導而自流，果種雖不培而自活也。[72]

所謂「聰明穎悟、聞見測識皆本體之障」，指出羅汝芳將「理性思維」與「博學窮理」均排除在基本工夫之外，他要學人回歸赤子不學不慮的狀態，這時雖似什麼都不做，但就在「無工夫」之中使過去「用力於學」所失去之「天然自有之知能」得以恢復，所謂「泉源雖不導而自流，果種雖不培而自活也」。

認可道德出自理性的人認爲「人之所以異於禽獸，在於擁有理性能力」，故工夫上需要「由智達德」；然而，心學家相信「道德本於天然」，人之所以「失德」乃出自後天的執著，不論執於貪欲名利或理性智巧，本質都是一樣的。貪欲之執可藉由理性思辨來認清，但理性之執唯有「放下自我」才能覺察與改變。所以黃宗羲（梨洲，1610-1695）評價羅汝芳之學說：

> 先生之學，以赤子良心、不學不慮為的，以天地萬物同體、徹形骸、

69 明・王守仁，《王陽明全集》，卷1，頁12。

70 王畿也以「直心」來詮釋陽明良知運作的方式，他說：「直心以動，自見天則……泥於意識，始乖始離。」《王畿集》，頁192。

71 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁425。

72 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁145。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 忘物我為大。此理生生不息，不須把持，不須接續，當下渾淪順適。工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫，胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次，解纜放船，順風張棹，無之非是。[73]

這個評斷非常精確地指出羅汝芳在體與用上的看法，它的重點特別放在羅汝芳把「放下」工夫說得斬釘截鐵，不留絲毫「鄉愿意思」，這對知識份子而言，難度甚高。蓋既以生機爲萬物之體，人即不應存有任何自別於萬有之外的主體意識。故除一切放下、專意體認生機（如：鳥啼花落、孝弟慈愛等等）外，實別無工夫可做。

（二）、自信己心、直下承當

擺落理性思維，要人以當下直心爲指導的良知學，從發展之初就備受爭議，主要的問題在於此說對學人的規範性不足，然而陽明卻獨排眾議，《傳習錄》載：

> 薛尚謙、鄒謙之、馬子莘、王汝止侍坐，因歎先生自征寧藩以來，天下謗議益眾，請各言其故。有言先生功業勢位日隆，天下忌之者日眾；有言先生之學日明，故為宋儒爭是非者亦日博；有言先生自南都以後，同志信從者日眾，而四方排阻者日益力。
>
> 先生曰：「諸君之言，信皆有之，但吾一段自知處，諸君俱未道及耳。」
>
> 諸友請問。先生曰：「我在南都以前，尚有些子鄉愿的意思在。我今信得這良知真是真非，信手行去，更不著些覆藏。我今才做得個狂者的胸次，使天下之人都說我行不掩言也罷。」
>
> 尚謙出，曰：「信得此過，方是聖人的真血脈。」[74]

陽明看出心學的問題不在與宋學的爭議，也不在發展迅速或他個人聲望的高低上，真正的癥結在於良知學最後必訴諸「自信」，而這種信心不能藉由理性推論或講習辨析獲致，如同程顥所說「吾學雖有所受，天理二字，卻是自家體貼出來」，[75]對良知的信心終須透過自身密契經驗的肯認才能確立，[76]故陽明有「致

73 清・黃宗羲，《明儒學案》（台北：正中書局，1964年），頁293-294。

74 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁116。

75 宋・程顥、程頤，《二程集》，頁424。

76 威廉・詹姆士說：「明顯而強烈的密契經驗通常對於擁有這些經驗的人具有權威，這是一個心理事實。他們曾身歷其境，所以知道。理性主義即使對它發牢騷，也是

臺灣大學學術期刊資料庫

知存乎心悟」之說。[77]陽明經過龍場之悟，自信己心便再簡易平常不過，但對沒有類似經驗的人卻難以言傳，故僅能以「狂者」自命，表明絕不退回鄉愿窠臼之決心。

有學者認爲心學家對良知的信念類似於宗教般的信仰，[78]其實，從萬物一體的密契經驗來看，產生一種「權威感」乃是它的特色之一，這種自信心不一定要從宗教信仰的角度來看，也可以出現在對文本的領悟或面對自然的震懾之中。[79]筆者認爲心學家對良知的強烈信心，蓋即來自於悟道（密契）經驗所產生的權威感。[80]

對內在良知具強烈信心，就明儒來說不僅是一種立身態度而已，它更化爲實際的修養工夫。蓋因良知不假思維，「意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。」[81]良知與我們熟悉之推理判斷的道德行爲模式不同，它是一種直覺式的辨認是非模式，如同我們知寒、知飢的本能一般，本應簡易平常。但人因爲私欲夾雜及習於思索安排，反難自信此簡易平常的本心，故基礎工夫之一就是要自信己心。陽明說：

> 人胸中各有個聖人，只自信不及，都自埋倒了。[82]

徒勞。如果臨到一個人身上的密契真理能夠成為他生活依靠的力量，我們其他人有什麼權利要求他以另一種方式生活呢？」《宗教經驗之種種》，頁498。

77 明・王守仁，《王陽明全集》，卷36，頁1341。羅近溪也曾說：「此個東西，本來神妙，不以修煉而增，亦不以不修煉而減。其最先下手，只在自己能悟，悟後又在自己能好能樂。」《羅汝芳集》，頁69。

78 如彭國翔說：「作為宇宙萬物的終極創造根源、道德實踐的先天根據以及人類可以託付的終極實在，良知既是道德的主體，又成為信仰的對象，並具有了客體性的意義。」〈王畿的良知信仰論與晚明陽明學的宗教化〉，《中國哲學史》第3期（2002年8月），頁57。

79 見《宗教經驗之種種》，頁460。

80 如前文中引述古清美語提到，悟道經驗可使人感受到萬物一體，並凝聚一股穩定堅強的力量。參註51。另外，腦神經學家安格魯・紐柏格認為萬物一體經驗來自「生物性」的影響，他說：「天人合一的體驗一如其他經驗、心境和知覺，都是因神經作用造成，較特別的是，玄祕體驗是本我的感受被削弱，本我和更偉大的存在融為一體，而這一切都是因為外來訊息受阻，無法傳入大腦的辨向聯合區而造成的現象。」《超覺玄祕體驗》，頁143。這也間接說明了敬畏、權威感不一定來自宗教信仰，凡是「萬物一體」經驗發生時，都會帶來權威感。可供我們參考。

81 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁92。

82 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁93。

臺灣大學學術期刊資料庫

人若知這良知訣竅，隨他多少邪思枉念，這裡一覺，都自消融。真個是靈丹一粒，點鐵成金。[83]

「知」和「信」必須同時並進，才能成就良知的絕大力量，講學之功並不能「傳遞」良知精義，只能促使學人自發去「拈出」良知的內涵而已，所以陽明常說致良知工夫必須各隨分限所及，悟得幾分便做幾分。[84]王畿對此有高度自覺，並極力提倡自信的工夫。他說：

若覺相未忘，到底不忘照管，永無超脫之期。懸崖撒手，直下承當。若撒不得手，捨不得性命，終是承當未得在。[85]

良知是斬關定命真本子，若果信得及時，當下具足，無剩無欠，更無磨滅，人人可為堯舜。不肖以為千聖學脈，非誇言也。[86]

在自信的前提下，良知才能發揮功能，所以才說「若果信得及時，當下具足」。但更重要的是，王畿提出必須要有承當學術、道德即由我心開出的勇氣，有不向外求堯舜的決心，才表示建立足夠的信心了。「懸崖撒手，直下承當」在批評者的眼光中是狂妄縱恣的表現，但從一體經驗的立場上看，卻是「爲己之學」最終極的皈依——「無所冀求」。

羅汝芳將「無所冀求」的工夫拓展到極致，《語錄》載：

問：「向蒙指示，謂不必汲汲便做聖人，且要詳審去向的確地位，方得聖不徒聖，做成個大聖人也。承教之後，日復一日，翻覺工夫再難湊泊，而心胸茫無畔岸也，若將奈何？」

羅子曰：「此中有個機括，只怕汝或不能身自承當爾。」

曰：「教我如何承當？」

羅子曰：「汝若果然有大襟期，有大氣力，又有大大識見，就此安心樂意而居天下之廣居，明目張膽而行天下之達道。工夫難得湊泊，即以不屑湊泊為工夫，胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次。解纜放船，順風張棹，則巨浸汪洋，縱橫任我，豈不一大快事也耶。」

大眾譁然曰：「如此果是快活！」

83 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁93。

84 陽明說：「我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。」《王陽明全集》，卷3，頁96。

85 明・王畿，《王畿集》，頁79。

86 明・王畿，《王畿集》，頁251。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 余（羅子）遍呼語曰：「此時諸君汝我雖十數人，而心心相照，只蕩然一片，了無遮隔也。」[87]

羅汝芳指出學者不應有「求爲聖人」之想，這種說法阻斷了許多讀書人原本學習的方法和目標，因此他們感覺茫然。近溪卻反以「能承當這種茫然感」爲工夫，認爲無絕大勇氣及識見者不能支撐起此「無所依恃」的挑戰，他言語中展現出一股巨大的信心及不退縮的決心。況且，一旦沒有外境作爲主體的追尋目標，人我之間便少了比較與區隔，彼此的距離瞬間消失，大家都能感受到一種「了無遮隔」的安樂感，[88]密契經驗向內開展出宇宙萬有的特色也在此呈現。

（三）、回歸當下、講求日用

密契經驗所產生的權威感固不必與信仰相關，然而不可否認的，早期學者討論密契經驗時，多認爲其與宗教修行有關，有人甚至認爲密契經驗全然在描述一種宗教境界。[89]其時，「神—人溝通」被視爲「萬物一體」最重要的內涵，它通常被描述爲一種「個體小我」與「宇宙大我」的合一經驗，如印度教的「梵我一如」、基督教的「回歸造物主」及伊斯蘭教的「與真神合一」，甚至是漢儒提到的「天人合一」等等，他們都強調有一無限的造物力量是萬物共同的源頭，也是人類應當努力企及的境界。

宋儒闡釋的「天理」和陽明所說的「良知」似亦有此「無限的造物力量」

87 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁62。

88 根據腦神經科學的研究，是否以「外境」作為追尋目標，對人與萬物的關係影響很大。腦神經學家吉兒・泰勒指出，人類的左腦習於向外獲取知識，右腦則識取當下存在的狀態，而密契經驗與右腦活動密切相關。他說：「我們的左腦不斷的將我們拿去和他人做比較，它讓我們在財務、學術、榮譽、慷慨、以及所有你想像的到的領域，維持我們的地位。我們的自我，陶醉在自己的個性之中，重視自己的獨特性，而且努力爭取獨立。」而右腦不向外追尋，它只能注意到當下的事物，「它可以感知宏大圖像，察覺萬物之間的關聯，以及我們如何融入成為大圖像中的一部分。我們之所以具有同理心，能體會他們的處境與感受，就是我們右腦額葉皮質的貢獻。」My Stroke of Insight: A Brain Scientist's Personal Journey，《奇蹟》（台北：天下遠見出版社，2009年），頁275-278。此說可供我們參考。

89 黃淑基說：「密契主義或密契經驗想要脫離宗教的範圍而獨自存在，似乎是不太可能的。沒有了宗教的隱護作用，密契主義很難正名於不管是哲學的、宗教學的、心理學的、或是科學的知識層面，而會淪落為一種神秘的、模糊不清的、糊塗不明的、江湖騙術的病態意識。」〈知識份子對宗教意識的關懷——從密契主義談起〉，《通識研究集刊》第4期（2003年12月），頁98。

臺灣人學學術期刊資料庫

之特質，[90]但是實質上卻不同。儒家傳統向以「仁心無外」來闡述萬物一體，其間，「造物主」的道德教誨或命令被「人人」都具足的惻隱之心所取代；接著再被「仁之生機」的產物，即一切「客體」所含融。此一「造物的力量」在明儒論述中乃爲「個人感知的力量」及「萬物自身生化的力量」，故不存「回歸造物主」的想法，僅有「回歸本心」與「銷歸日用」的工夫主張。這種漸次以「日用性」抹消「神聖性」的思維，是儒家思想與上述宗教思想間明顯的差異。

筆者認爲，心學中「講求日用」的工夫論與鈴木大拙提出的萬物一體之「無我調」特質較接近。鈴木大拙注意到：

> 禪悟經驗最顯著的一面，也許是沒有像基督教神秘經驗中所見的那種個人的調味。佛教的悟中沒有像下列術語所指之個人的、往往是性的感受和關聯，例如愛的火焰，一種發之於心的神奇之愛，擁抱，愛人，新郎，新娘，靈婚，上帝，神子，天主的子女，如此等等。我們可以說，所有這些術語，皆是依據一種明確的思想體系所作的解說，與此種經驗本身並無真正的關係。且不論畢竟如何，不論是在印度、在中國、還是在日本，都是一樣。開悟的經驗之中，與其說是具有個體的自我，毋寧說是具有高度的知性。……禪悟多在日常生活中的任何平常情況之中得到體驗，沒有像基督教神秘典籍裡面所說的那種超特現象可見。[91]

這裡指出有些神秘經驗中存有「個人調味」，所謂「個人」不是指經驗者的主體性，而是指所經驗到的「一體」具有人格特質，如上帝、神子等等。鈴木大拙認爲此種「一體觀」受「思想體系」的影響，不是真正的神秘經驗所感。[92]但

90 如朱熹說：「未有天地之先，畢竟也只是理．有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了！有理，便有氣流行，發育萬物。」《朱子語類》，卷1，頁21。陽明說：「良知是造化的精靈，這些精靈，生天生地、成鬼成帝，皆從此出。真是與物無對。」《王陽明全集》，卷3，頁104。

91 鈴木大拙，《開悟第一》，頁28-30。

92 科學家也曾有類似的看法，如說：「對天主教的修女而言，天主才是她們心目中終極的絕對存在，因此她們會將玄祕體驗解讀成與耶穌融為一體。對佛教徒而言，他們並不相信人格化的神靈，所以可能將玄祕體驗視為和虛空融為一體。最重要的是必須瞭解，之所以會對玄祕體驗做出不同解讀，是由於被事後的主觀認定所扭曲。在絕對和諧存在的狀態下，主觀的觀察是不可能發生的，這是因為在當下並沒有主觀的本我，也不存在著不同的被觀察物。」《超覺玄祕體驗》，頁152。

臺灣人學學術期刊資料庫

密契經驗難以理性辯駁，所以他只能歸結於東西方神秘經驗的差異，說明東方的密契經驗多與日用結合而無神秘性，此亦爲今人寧稱此種經驗爲「密契經驗」而非「神秘經驗」的緣故。

明儒的工夫論呈現了鈴木大拙指出的事實，以「仁心」開展出的萬物一體經驗中，亦沒有「個人調味」存在，而強調在日常生活中去感受萬物一體。故陳白沙說「不離乎人倫日用而見鳶飛魚躍之機。」[93]王陽明要人「致吾心良知之天理於事事物物」，以至王門高第錢德洪以「日用間隨事磨練」爲宗，王艮「以百姓日用爲道」等等，將重視日用的工夫論發展到高峰。羅近溪常以「童子獻茶」作爲道德實踐的譬喻，他認爲「學問與做人一般，需要平易近情，不可著手太重，如粗茶淡飯隨時遣日。」[94]一般人的工夫也應如此，不是去想像、涵養一個抽象的心體，而應以「應機而做」作爲道德實踐的內涵。所以他說：

> 此捧茶童子卻是道也！
>
> 眾皆默然有頃，一友率爾言曰：「終不然此小僕也能戒慎恐懼耶？」
>
> 余（羅子）不暇答，但徐徐曰：「茶房到此，有幾層廳事？」
>
> 眾曰：「有三層。」
>
> 余嘆曰：「好造化！過許多門限階級，幸未打破一個鍾子。」
>
> 其友方略省悟曰：「小僕於此果也似解戒懼，但奈何他卻日用不知？」
>
> 余又難之曰：「他若不是知，如何會捧茶，捧茶又會戒懼？」[95]

近溪的日用工夫深具特色，他所描述的「應機而做」工夫與「活在當下」及「開放焦點」有關，而這兩項特色即與萬物一體經驗相關。

在一體經驗中「時間感和空間感消失」，[96]經驗者不會有過去、未來的觀念，只能一心活在此時此地。[97]就像童子捧茶時，他無暇思慮自己的心體如何、工夫如何，只知道把眼前的茶杯端好。這種純任直覺、毫無攀援、無所冀求的直截心態，就是心學工夫中最難達到的境界，而「活在當下」一語正能道盡此

93 明・陳獻章，《陳白沙文抄》〈夕惕齋詩集後序〉（台北：廣文書局，1991年），頁31。

94 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁136。

95 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁44-45。

96 參見註57。

97 腦科學家的研究有相同結論，可供參考。吉兒・泰勒說：「對於右腦來說，時間就只有當下才算數……當下這一刻，成為所有人事物都合而為一的時刻。」《奇蹟》，頁274-275。

臺灣大學學術期刊資料庫

中精義。另外，童子捧茶時之「戒慎恐懼」與學者用功時之「戰戰兢兢，不敢放下」的心態也有差距，近溪指出，「不敢放下」之心出於執著，與自然生機之流轉不同，《語錄》載：

> 林生曰：「自領教來，常持此心，不敢放下。」
>
> 子顧諸士夫嘆曰：「只恐林生所持者，未必是心也。」
>
> 林生竦然曰：「不是心，是何物耶？」
>
> 子乃遍指面前所有而示曰：「汝看此時環侍老少，林林總總，個個仄著足而立，傾著耳而聽，睜著目而視，一段精神，果待汝去持否？豈惟人哉，兩邊車馬之旁列，上下禽鳥之交飛，遠近園花之芳馥，亦共此段精神，果待他去持否？豈惟物哉，方今高如天日之明熙，和如風氣之暄煦，藹如雲霞之霏密，亦共此段精神，果待他去持否？」
>
> 林生未及對，而諸老幼咸躍然前曰：「我百姓們此時歡忻的意思，真覺得同鳥兒一般活動，花兒一般開發，風兒日兒一般和暢，也不曉得要怎麼去持？也不曉得怎麼去放？但只恨不曾早來聽得，又只怕上司去後，無由再來聽得也。」
>
> 羅子曰：「汝諸人所言者，就是汝諸人的本心，汝諸人的心，果是就同著萬物的心，諸人與萬物的心，亦果是就同著天地的心。」[98]

在這個例子中，近溪指出學者進行道德實踐時，往往會依循某種人格規範的引導，以「制心」的方式要求自己符合這種典型。反觀百姓則不受這種形式影響，他們只是開放自己的心態，讓事物穿透流動，然後去感受萬物生機所帶來的活潑與自在，並以之作爲本心的內涵。在近溪眼中這就是道德實踐的工夫，此不僅印證了本心的良善與自足，也是一種可以持續下去的修養工夫。他年輕時嘗試過多項「制心」工夫，後來身心失調難以繼續，[99]直到他訓練自己開放焦點，將修身成聖的想法銷歸日用平常，把目光放在生生不息的萬事萬物上，才找到自己的學問方向。[100]當人亟欲達成一項目標時，常常不自覺地使用狹隘焦點的

98 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁180-181。

99 可參考醫學家萊斯・斐米之說：「一般人在面對緊急狀況時，常會使用一種稱為『狹隘目標焦點』的專注模式，這種專注力能快速並持續地使腦部的電流活動頻率增加，所以足以在短時間內使人獲得成就。但是當人保持狹隘目標的焦點時，恐懼和憂慮會主宰我們的思考，影響我們對周遭世界的認知。」《你用對專注力了嗎？》（*The Open-Focus brain*）（台北：橡樹林出版社，2009年），頁32及41。

100 羅近溪修身歷程可參考古清美〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，頁156-166。

臺灣人學學術期刊資料庫

專注力，如林生「常持此心不敢放下」就是一種典型，但心學家發現了它的極限，因此逆向操作，要人把焦點放在日常事物，而非自己身上。這種開放焦點的專注模式，自然會將人的身心導向萬物一體的經驗。[101]而「開放焦點」與「活在當下」結合後，便成就了明儒「日用平常」的工夫論。

（四）、不樂不是學、常快活便是工夫

幾乎所有學者分析密契經驗時，都會出現「愉悅、寧謐與幸福感」這一項特質，然而自古儒者談到立志修身時，卻常有「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」等堅毅、刻苦的工夫聯想。因此當心學家提出唯有順適與悅樂才是真正工夫時，多予人狂蕩縱恣的印象，而忽略了儒家也有「尋孔顏樂處」的一脈傳承。事實上，樂的工夫在明代才得到完全的發展。[102]明初吳與弼論學時，心學尚未成形，然他常以「心中泰然」爲其修學目標，[103]他的學生陳白沙也追求「鳶飛魚躍之樂」。[104]直至陽明提出「樂是心之本體」、[105]「常快活便是工夫」後，[106]泰州學派遂以「樂」作爲宗旨，產生王艮之〈樂學歌〉[107]，及羅汝芳的「解纜放船」、「安心樂意」之說。

「樂」的命題在心學中並非偶然出現，也不可能僅以「狂蕩」一語道盡。筆者認爲他們不循傳統以「憂患意識」來建立工夫論的主要原因之一，是受到萬物一體論的影響。因爲憂患意識建立在「主客二分」、「主體爲重」的思維型態下，與陽明提出的「心無體，以天地萬物感應之是非爲體」觀點不符，故心學家轉從「悅樂」的角度去探尋道德形成的原因，如前引羅近溪《語錄》中說：「我百姓們此時歡忻的意思，真覺得同鳥兒一般活動，花兒一般開發，風

101 可參考萊斯・斐米之說：「我們的專注習慣和受到注意力壓抑的情緒，將我們與世界隔離，使我們感到孤立，阻止我們去完整地感受周遭的一切並參與其中。」「學習開放的專注模式，會讓腦部的主要腦葉啟動同步的alpha腦波，這會減輕壓力，使腦部不同的部位得以流暢地溝通，輕鬆自然的改善精神功能。」《你用對專注力了嗎？》，頁12及171。

102 見黃淑齡，《重尋「仲尼顏子樂處，所樂何事？」——明代心學中「樂」的義涵研究》（博士論文），台大中文研究所，2004年，頁209。

103 清・黃宗羲，《明儒學案》，頁32。

104 清・張廷玉等，〈陳獻章傳〉，《明史・儒林傳》（台北：鼎文書局，1980），卷283，頁7262。

105 明・王守仁，《王陽明全集》，卷2，頁70；及卷3，頁112。

106 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁94。

107 明・王艮，《重刻心齋王先生語錄》，頁359。

臺灣大學學術期刊資料庫

兒日兒一般和暢。」王艮也說：「愚夫愚婦與知能行便是道，與鳶飛魚躍同一活潑潑地，則知性矣。」[108]這些都是典型的明儒道德實踐表述。

除了「悅樂」是「萬物一體」發生時共伴的感受，明儒以「悅樂」爲道德實踐根源還有另一項原因：因爲良知本於直覺，乃是一種抽象的非理性能力，陽明發現以覺受上的「穩當快樂」來描述「良知」較爲具體，容易讓人體會，故大加提倡，《傳習錄》載：

> 問：「近來工夫雖若稍知頭腦，然難尋箇穩當快樂處。」
>
> 先生曰：「爾卻去心上尋箇天理，此正所謂理障。此間有箇訣竅。」
>
> 曰：「請問如何？」
>
> 曰：「只是致知。」
>
> 曰：「如何致？」
>
> 曰：「爾那一點良知，是爾自家底準則，爾意念著處，他是便知是，非便知非，更瞞他一些不得。爾只不要欺他，實實落落依著他做去，善便存，惡便去，他這裡何等穩當快樂，此便是格物的真訣，致知的實功。若不靠著這些真機，如何去格物。我亦近年體貼出來如此分明。初猶疑只依他恐有不足，精細看，無些小欠闕。」[109]

陽明說致良知工夫的困難在於學人無法放下理性思維，易形成「理障」，改善的訣竅唯有順任良知，不擔心它有不足，不疑慮它不夠準確。如果學人真的依循良知去做，必然會產生快樂的覺受。相反的，糾纏在直覺與天理的衝突中，內心終將不得安寧，這也表示致良知的工夫未到位。故陽明又說：

> 良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡，就盡了是非。[110]

這裡陽明逕以好惡來判斷是非，針對這種大膽論調，有學者認爲此好惡必非感官好惡，[111]也有人認爲這證明了良知學脫出道德哲學範疇。筆者以爲此處所謂「好惡」乃「如好好色，如惡惡臭」之好惡，與前面所說的「穩當快樂」相同，正是一種感官覺受。

---

108 明・王艮，《重刻心齋王先生語錄》，頁322。

109 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁92。

110 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁111。

111 如牟宗三認為：「這是把孟子說的『是非之心智也，羞惡之心義也』兩者合一而收於良知上講，一起皆是良知之表現。良知底是非就是其羞惡之義。陽明說『好惡』就是孟子所說的『羞惡』。」《從陸象山到劉蕺山》，頁217。

臺灣大學學術期刊資料庫

學者之所以認爲感官覺受脫離道德範疇，是因爲經驗中「耳目之官」常受物誘牽引的緣故，所以我們區隔出具備理性的「心官」來承擔道德責任。然而，心學家認爲道德與非道德的鴻溝在於「誠」與「不誠」，與官能是否具備「理性」無涉。故《傳習錄》載：

> 先生嘗謂：「人但得好善如好好色，惡惡如惡惡臭，便是聖人。」直初時聞之，覺甚易，後體驗得來，此箇功夫著實是難。如一念雖知好善惡惡，然不知不覺又夾雜去了，才有夾雜，便不是好善如好好色，惡惡如惡惡臭的心。善能實實的好，是無念不善矣；惡能實實的惡，是無念及惡矣。如何不是聖人，故聖人之學，只是一誠而已。[112]

陽明說能誠實面對自己的覺受就是從事道德實踐。他以「好好色，惡惡臭」爲例，認爲即便我們因爲私心或理障想要顛倒「好色、惡臭」的事實，內心也會知道真正的感受，這就是不夾雜「私欲」與「思辯」的最佳例證。在心學裡，學者納入知覺、情感對人的影響，他們在感性條件下討論道德，使「道德學」與「存有學」不再壁壘分明。事實上，這更能展現出儒家「性善」的特質——人之存在本能中即具備道德，毋須以超越的道德本心來承擔道德責任。萬物一體經驗中，描述人在直觀狀態下必然出現的純善與悅樂，[113]就是陽明「樂是心之本體」的具體呈現。而根據此觀點形成的工夫論，就是「是非只是個好惡」及「樂便是學」等主張。

四、結論

「萬物一體」是內涵單純、一悟即是的概念，但是有關它的詮釋卻很複雜，不僅儒釋道三家都有涉及，在世界多數文化中亦均有討論。近年來學者們一致的想法是它與密契經驗相關，而且，不管學者如何剖析密契經驗，說它是生物性機能的產物，是宗教意識所致，或是超越的形上境界呈現等等，「萬物一體」幾乎是共同的核心經驗。就儒家而言，重理性與實用是其特徵與基點，看似與密契經驗格格不入，但儒家卻有一論述「萬物一體」的傳統，本文即在闡述這個傳統的內涵與演變，並且檢視其中是否含有密契經驗的影響。

---

112 明・王守仁，《王陽明全集》，卷3，頁97。

113 可參考吉兒・泰勒之說：「只要我決定踏入右腦意識（筆者按：即萬物一體的意識），並且把心思帶回當下，我就有能力選擇一顆和平與關愛的心，那真是一種解放。……從生物學的觀點，快樂是我們右腦的天然狀態。」《奇蹟》，頁197及236。

臺灣大學學術期刊資料庫

不同於多數訴諸「信仰」的萬物一體論，儒家從「人性論」的角度出發，認爲「仁心無外」是萬物一體的成因，接著開展出「推己及人」的道德實踐理論。這個由「仁心無外」到「萬物一體」，再導向「推己及人」的論述模式貫串了宋明兩代。但是，明代中葉之後儒者所提出的道德實踐工夫卻逐漸變調，朝著直觀、自信、日用與樂的方向發展，讓人質疑他們偏離了儒家傳統，轉與老、釋合流。筆者認爲明儒工夫論的變革，應與其對「萬物一體」的領悟有關。而且，這項變革並未脫離儒家矩矱，他們只是對萬物一體的源頭——「仁」有了不同的想法。陽明率先說「仁」本於「明德」（靈明之心），而「明德」的特質就是具有「感應」萬物的能力；王畿進一步將此「感應」詮釋爲「致虛」，並說「明德」之內涵爲「虛寂」；[114]接著，羅汝芳便直以「生機」取代「明德」，「仁」的內涵遂由最早之「惻隱之心」轉變爲「萬物生機」。這變化過程中我們看到「認知主體」與「萬物客體」的逐漸靠攏。這正是「萬物一體」經驗中必然會發生之「主客合一」與「取消對立」的歷程。

明儒「道德實踐」理論既受「萬物一體」論影響，無形中便含著一些密契經驗特質，如重視直覺性、權威性、無我性與悅樂感等等。密契經驗也成爲我們理解儒家思想的一條進路。然而，也有學者質疑理性的儒學是否需要從神秘角度來分析？陳來曾說：

> 對於心學，我們可以問，致良知、 知行合一、擴充四端、辨志、盡心，這些道德實踐一定需要「萬物皆備於我」、「吾心便是宇宙」作為基礎嗎？一定需要「心體呈露」、「瑩徹光明」的經驗嗎？換言之，沒有諸種神秘體驗，我們能不能建立儒家主張的道德主體性、能不能建立儒家的形而上學？這對儒學古今的理性派來說，當然是肯定的。[115]

這段話指出「理性派」儒者排斥密契經驗。由於他們長期位居儒家正統，[116]故心學中「自信己心」、「隨感而應」、「一切放下」與「樂即是學」等工夫常被指爲異端，若有「心體呈露」、「瑩徹光明」等經驗出現，也多半被視爲涉入佛老。筆者認爲，這是理性派無法以其認知方式理解「非理性思想」所致。[117]

---

114 王畿說：「虛寂者心之本體，良知知是知非，原只無是無非，無即虛寂之謂也。」《王畿集》，頁464。

115 陳來，《有無之境》，頁412-413。

116 陳來說：「在我看來，理性主義一直是儒家的主導傳統，應當批判地繼承與發揚。」《有無之境》，頁343。

117 明代學者羅欽順（整菴，1465-1547）曾說：「余於『柏樹子』話偶嘗驗過，是以

臺灣大學學術期刊資料庫

事實上，孔孟論學並非全從理性角度切入，如本文前言所引孟子之「萬物皆備於我」必須透過密契經驗詮釋，孔子之「吾與點也」也非理性分析能解。[118]更重要的是，萬物一體思想的核心——「仁」與「惻隱」，也不是理性思維的產物，它們無法以認知心探索，只能透過每個人的親身經驗來獲取。這種經驗，從密契主義的角度說，就是萬物一體經驗。當萬物一體經驗發生時，「仁」也會同時升起，憑藉直觀，經驗者對它會有完全而清晰的瞭解。這種經驗越深，感受到的惻隱之心也會越強、越持久。故威廉・詹姆士說：

> 宗教的狂喜、道德的狂熱，對存有本體的驚訝，以及宇宙情懷等，都是心境合一的狀態，在這些狀態中，自我的沙礫被磨盡，溫柔之情戰勝一切。我們最好將這整個狀態描述為我們本性之所趨的一個情感特徵。……當所有開闊的情感持續著時，都是忘我而仁慈的。[119]

腦神經學家吉兒・泰勒也說：

> 如果要我為右腦選一個字眼來形容它產生的作用，我會選同情。[120]

泰勒認爲右腦意識即萬物一體意識，[121]而其作用之一就是「同情」，這和詹姆士所說的「溫柔之情」一樣，都指向「仁」與「惻隱」。所以程顥要人「識仁」，其實就是邁向密契經驗的第一步。他說識仁後「不須窮索，不須防檢」，常給人爲學疏略的印象，事實上，密契經驗的特質就是無可窮索、防檢，一旦體驗，道德情操便會自然呈現。羅近溪將這個道理闡釋得很清楚，其云：

> 問：「不須窮索，不須防檢，說得太易。初學工夫，似難著力。」
>
> 羅子曰：「程子此語，其用功全在識仁，仁既能識，則其體可備萬

知之然。向者一悟之後，佛家書但過目便迎刃而解。若吾聖賢之微詞奧旨竟不能通。後來用工久之，始知其所以然者。蓋佛氏以知覺為性，所以一悟便見得個虛空境界。〈證道歌〉所謂『了了見，無一物，亦無人，亦無佛』是也。渠千言萬語，只是說這個境界。悟者安有不省！若吾儒之所謂性，乃『帝降之衷』，至精之理，細入於絲毫杪忽，無一非實，與彼虛空境界判然不同，所以決無頓悟之理。」《困知記》（北京：中華書局，1990年），頁61。羅整菴用推論、類比之法斷言決無頓悟之理，是典型以理性評價非理性經驗的例子。

118 如理性派的朱子就對孔子讚許曾點表示不解，其云：「曾點言志，當時夫子只是見他說幾句索性話，令人快意，所以與之。其實細密工夫卻多欠闕，便似莊列。如季武子死，倚其門而歌，打曾參仆地，皆有些狂怪。」《朱子語類》，卷40。

119 威廉・詹姆士，《宗教經驗之種種》，頁333-334。

120 吉兒・泰勒，《奇蹟》，頁234。

121 參註88及97。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 物，其德可統萬善。故曰：義禮智信皆仁也。禮則齋莊中正而可守，智則文理密察而有別。暢於四肢，發於事業，而安有不明、不存者哉？彼不務識仁，而防檢以為存，窮索以為明者，亦可以深長思矣。」[122]

對心學家而言，用功「全在」識仁並非狂語，當人了悟萬物一體之義後，內心的悅樂便會帶領人自然行善，仁心「暢於四肢，發於事業」，又有何事可爲？這一脈自宋以來的「萬物一體」論述傳承，完全體現了儒學中「非理性」的一面，他們對「萬物一體」的討論始於「惻隱之仁」，終於「仁之生機」，與佛、道的「緣起性空」與「道生德畜」均有所區隔，怎能說依此開展出的道德實踐主張——重視直觀、自信、日用與悅樂，沒有獨立的學術地位呢？如果我們能接納儒學中的非理性思潮，使其與理性詮釋並駕齊驅，應可開展出儒學中更多的內涵，如儒學中的「反智識思潮」、「爲情欲正名」及「從感官論道德」等等議題，這些都有待未來繼續探究。

122 明・羅汝芳，《羅汝芳集》，頁358。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

（一）古籍

戰國・莊周著，王叔岷校詮，《莊子校詮》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1994年。

唐・三藏般若譯，《大乘本生心地觀經》，《大正新脩大藏經》第3冊No. 159，東京：大正一切經刊行會，昭和4-9(1929-1934)年。

宋・張載，《張載集》，台北：漢京文化，1983年。

宋・程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，2004年。

宋・朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，台北：大化書局，1988年。

宋・朱熹，《四書章句集注》，台北：長安出版社，1991年。

宋・朱熹著，陳俊民校訂，《朱子文集》，台北：德富文教基金會，2000年。

明・陳獻章，《陳白沙文抄》，台北：廣文書局，1991年。

明・王守仁，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2006年。

明・羅欽順，《困知記》，北京：中華書局，1990年。

明・王艮，《王心齋全集》，台北：廣文書局，1987年據日本嘉永元年刻本影印。

明・王艮，《重刻心齋王先生語錄》，上海：上海古籍出版社，1997年據明刻本影印。

明・王畿，《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

明・羅汝芳，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

清・黃宗羲，《明儒學案》，台北：正中書局，1964年。

清・黃宗羲，《宋元學案》，台北：世界書局，1991年。

清・張廷玉等，《明史・儒林傳》，台北：鼎文書局，1980年。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）近人研究

牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，台北：學生書局，1993年。

牟宗三，《心體與性體》第3冊，台北：正中書局，1995年。

李明輝，《儒家與康德》，台北：聯經出版事業公司，1990年。

林久絡，《王門心學的密契主義向度——自我探索與道德實踐的二重奏》，台北：台灣大學哲學系博士論文，2006年。

秦家懿，《王陽明》，台北：東大圖書公司，1987年。

陳立勝，《王陽明「萬物一體」論——從「身-體」的立場看》，台北：台大出版中心，2005年。

陳來，《有無之境》，北京：人民出版社，1991年。

黃淑齡，《重尋「仲尼顏子樂處，所樂何事？」——明代心學中「樂」的義涵研究》，台北：台灣大學中國文學研究所博士論文，2004年。

釋聖嚴，《禪無所求》，台北：法鼓文化，2004年。

史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》*Mysticism and Philosophy*，台北：正中書局，1998年。

吉兒•泰勒著，楊玉齡譯，《奇蹟》*My Stroke of Insight: A Brain Scientist's Personal Journey*，台北：天下遠見出版社，2009年。

安格魯•紐柏格等著，鄭清榮譯，《超覺玄祕體驗》*Why God Won't Go Away*，台北：時報文化出版社，2003年。

萊斯•斐米等，《你用對專注力了嗎？》*The Open-Focus brain*，台北：橡樹林出版社，2009年。

鈴木大拙，《開悟第一》，台北：志文出版社，1993年。

古清美，〈羅近溪悟道之義涵及其工夫〉，《台大中文學報》第16期，2002年6月，頁143-172。

彭國翔，〈王畿的良知信仰論與晚明陽明學的宗教化〉，《中國哲學史》第3期， 2002年8月，頁54-62。

黃淑基，〈知識份子對宗教意識的關懷——從密契主義談起〉，《通識研究集刊》第4期， 2003年12月，頁81-100。

黃淑齡，〈泰州學派的早期風貌—淮南三王研究〉，《文與哲》第13期， 2008年12 月，頁121-156。

臺灣大學學術期刊資料庫

岡田武彥著，〈儒教的萬物一體論〉，載於20世紀儒學研究大系《日本韓國的儒學研究》，北京：中華書局，2003年，頁102-125。

Ching, Julia. “The Mirror Symbol Revisited: Confucian and Taoist Mysticism” in *Mysticism and Religious Traditions* edited by Steven T. Katz, New York: Oxford University Press, 1983, pp.226-246.

臺灣大學學術期刊資料庫

A Neo-Confucian Theory of "Achieving Oneness with the Myriad Things" and Corresponding Moral Practice in the Ming Dynasty:
With Emphasis on the Moral Practical Theory of Luo Jinxi

Huang, Shu-ling*

Abstract

"To achieve oneness with the myriad things" is one of the most important topics in Chinese philosophy and was widely discussed by Chinese Confucians, Buddhists and Daoists. As it is not a common experience generally, in recent years scholars have associated it with a mystical experience. Confucianism is known for rationalism and pragmatism, nevertheless, it has also developed an elaborate theory of "achieving oneness with the myriad things". Especially in the Ming Dynasty, Confucians promoted different moral practices, such as to act intuitively, be self-confidence, focus on daily routines, and feel inner peace and pleasure, and so on. These are consistent with the features of a mystical experience. In the past, these moral practices were often regarded as byproduct of Buddhist and Daoist influence. By exploring the content and evolution of the theory of "achieving oneness with the myriad things" during the Ming dynasty, this paper tries to refine this view, and to expand the Confucian tradition to include the non-rational domain—that is, to prove Confucianism contains mystical thinking as well.

Keywords: Ming neo-Confucianism, achieving oneness with the myriad things, moral practice, mystical experience, Luo Jinxi.

* Assistant Professor, Department of Chinese Language and Literature Studies, National Hsinchu University of Education.

臺灣大學學術期刊資料庫